

JANKÉLÉVITCH A RICŒUR O POVINNOSTI PAMÄTI

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, SR

SMREKOVÁ, D.: Jankélévitch and Ricœur on the Duty of Memory
FILOZOFIA, 76, 2021, No 4, pp. 267 – 280

This article deals with a specific dimension of collective memory – the duty of memory. It focuses on two philosophical approaches concerning the question of the duty of memory, as represented, on the one hand, by occasional texts of V. Jankélévitch published in the works *Imprescriptible* (1986), or in *L'esprit de résistance* (2015), and, on the other hand, the monumental work of P. Ricœur *Mémoire, histoire, oubli* (2000). In the current discourse on memory and the duty of memory, the work of Ricœur is considered to be a point of reference, while Jankélévitch's views on this question have remained on the fringes of interest – which is, according to the author, unjustified. The article analyses the main philosophical arguments in favour of the idea of the duty of memory, and also justified doubts and reservations. The aim of the article is to show that both of the examined approaches – despite being different from each other – the duty of memory retains its relevance and meaning, regardless of the criticism that considers this concept a possible tool of memory abuse. The author finds a strong argument for categorically rejecting the tendency to forget the Holocaust and defends the duty of memory in Jankélévitch's philosophical analysis of the nature of Holocaust (as a “counter-natural”, “metaphysical” crime, based on the denial of the principle of ontological equality of all people). According to the author, the question of the duty of memory is a question of the struggle to protect fundamental human rights and values of European civilization.

Keywords: Duty of memory – Prohibition of forgetting – Misuse of memory – Fair memory – Holocaust – V. Jankélévitch – P. Ricœur

„Zabudnutie nie je ľudské, ľudská je pamäť, bdelosť a vernosť.“
Vladimir Jankélévitch

Úvod

Výraz *povinnosť pamäti* zahŕňa dva pojmy: pamäť a povinnosť. Pamäť vo význame, aký tu máme na mysli,¹ sa chápe ako schopnosť selektovania, triedenia, uchovávanía

¹ Pokiaľ ide o chápanie pamäti v rámci výrazu *povinnosť pamäti*, nemáme tu na mysli jej špecifické vymedzenie v neurológii alebo psychológii; ide o pamäť v širšom zmysle, ako k nej pristupujú skúmaná pamäti na minulé udalosti, ktoré sa týkajú skupín, respektíve národa, teda v zmysle schopnosti uchovať a pripomínať si prežitú a naučenú, vlastnej skupine, kolektívu.

živých stôp minulosti, obnovenia spomienok na minulé udalosti. Povinnosť v tejto súvislosti stelesňuje záväzok skupín, respektíve národa pamätať si, a teda nezabudnúť na určité, zvlášť bolestné a tragické udalosti svojej minulosti. „Na rozdiel od spontáneho fungovania pamäti alebo jej deklaratívnej a naratívnej funkcie sa povinnosť pamäti riadi morálnym imperatívom, ba aj politickým príkazom“ (Michel 2018, 3). Tento výraz v jeho súčasnom použití sa primárne vzťahuje na špecifický kontext – na pamäť na holokaust. Nejde pritom len o osobné spomienky. Pamäť na holokaust (zločin kvalifikovaný norimberským tribunálom ako zločin proti ľudskosti) je kolektívny fenomén. Prvým impulzom pre vynájdenie súčasného výrazu *povinnosť pamäti* boli povojnové združenia a organizácie deportovaných, ktorí mali priame poznanie a bezprostrednú skúsenosť s nacistickými koncentračnými a vyhladzovacími tábormi, a ich záväzok uctiť si pamiatku obetí a vydať o prežitom utrpení a ponížení autentické svedectvo.

Viaceri autori (napr. historici H. Rousso, H. Wieworka) pripisujú vynájdenie termínu *povinnosť pamäti* talianskemu esejistovi Primo Levimu, ktorý prežil Auschwitz, a jeho knižke, vydané vo francúzštine posmrtné pod titulom *Povinnosť pamäti (Le devoir de mémoire)* 1995) na základe rozhovoru z roku 1983. Levi v nej výslovne nespomína povinnosť pamäti, ale povinnosť tých, čo prežili, podať svedectvo o skúsenostiach z táborov smrti. Táto publikácia, ako aj znovuobjavenie Leviho diela síce spopularizovali termín *povinnosť pamäti* v súvislosti s päťdesiatym výročím oslobodenia táborov, no ako pripomína O. Lalieu, tento titul nepochádza od P. Leviho. Vybral si ho vydavateľ, pretože bol módny a pretože presmeroval obsah rozhovoru na otázky o potomkoch Auschwitzu (Lalieu 2001, 83 – 84). K formulácii pojmu *povinnosť pamäti* dochádza v deväťdesiatych rokoch a od tohto obdobia sa tento pojem týka aj ďalších zločinov genocídy.

Na prvý pohľad by uplatnenie povinnosti vo vzťahu k pamäti nemuselo vyvolávať pochybnosti. Jej prijatie – ako poznamenal E. Kattan – sa nám dokonca javí ako oprávnené, pokiaľ ide o zločiny proti ľudskosti alebo o krivdy a bezprávie, masovo páchané na určitých skupinách či národoch. Povinnosť pamätať na nacistické zločiny by teda mala byť namieste ako memento pred návratom fašizmu. A rovnako kategoricky by sme si mali uchovať pamäť na obeť gulagov ako výraz odporu proti všetkým formám totality. Podľa Kattana sa zdá, že *povinnosť pamäti* v týchto kontextoch preberá nespochybniteľné dôkazy (Kattan 2002, 8 – 9). A predsa sú názory teoretikov na túto otázku protichodné. Časť autorov proti cielenému či spontánnemu zabudnutiu zdôrazňuje dôležitosť povinnosti pamäti, najmä pokiaľ ide o masovo páchané zločiny, ktorých obeťami sa stali nielen jednotlivci, ale aj celé skupiny a národy. Na druhej strane názorového spektra stoja autori, ktorí varujú pred nadužívaním povinnosti pamäti, najmä keď je táto povinnosť imperatívne vynucovaná a kontrolovaná štátom. V tejto súvislosti vznikajú

viaceré otázky: Existuje univerzálna povinnosť pamäti, jej verejného „uznania“, jej legitimizovania, alebo sa táto povinnosť vzťahuje len na skupiny, ktoré boli priamo dotknuté zločinmi? Na aký typ udalostí sa taká povinnosť vzťahuje a v záujme koho, respektíve v mene akých hodnôt sa pamäť má podriaďovať povinnosti? Akú povahu má táto povinnosť a kto je jej adresátom?

So zreteľom na tieto otázky budeme v článku najprv analyzovať hlavné filozofické argumenty v prospech povinnosti pamäti, ako ich formuloval V. Jankélévitch vo svojich príležitostných povojnových textoch, vydaných posmrtno knižne pod titulmi *Nepremlčateľné* (Jankélévitch 1986) a *Duch odporu* (Jankélévitch 2015). Tento krok má z nášho hľadiska dobrý dôvod: Uvedené texty totiž zostali v rámci skúmaní venovaných zrodu aktuálneho konceptu povinnosti pamäti na okraji záujmu teoretikov pamäti – no podľa našej mienky neprávom.² Pravda, myšlienka založenia pamäti na povinnosti vyvolala aj určité pochybnosti. V tejto súvislosti sa zameriame na eticko-politickú kritiku povinnosti pamäti, ktorej reprezentatívnym príkladom je Jankélévitchov súčasník P. Ricœur a jeho dielo *Pamäť, dejiny, zabudnutie*.³ Sústredíme sa na Ricœurove protiargumenty, upozorňujúce na úskalia prístupu, založeného na imperatívnych nárokoch na pamäť, ako aj na jeho úsilie rozvinúť v kontraste s povinnosťou pamäti pojem práca pamäti (fr. *le travail de mémoire*) ako súčasť spravodlivej pamäti (fr. *la juste mémoire*). Cieľom článku je ukázať, že oba skúmané prístupy – akokoľvek navzájom rozdielne – poskytujú argumenty na potvrdenie relevancie a zmyslu povinnosti pamäti, napriek kritike, ktorá v tomto koncepte identifikuje možný nástroj zneužitia pamäti.

² Ojedinelú pozornosť Jankélévitchovmu stanovisku, ktoré sa týka pamäti ako morálnej povinnosti v česko-slovenskom prostredí, venuje N. Maslowski vo svojej štúdií *Politika pamäti jako nástroj manipulace a morálky*. Maslowski cituje známy Jankélévitchov výrok z textu *Nepremlčateľné*: „Odpustenie zomrelo v táboroch smrti“, pričom zároveň pripomína, že „neodpustiť“ v kontexte Jankélévitchovho uvažovania znamená tiež „pamätať si“, a teda nezabudnúť; ide fakticky o jedinú možnosť, ako morálne čeliť hrôze zločinov proti ľudskosti (Maslowski 2014, 75 – 76).

³ Ricœurovo dielo *Pamäť, dejiny, zabudnutie* (Ricœur 2000) vyvolalo hneď po svojom vydaní ohlas, ktorý bol podľa vyjadrenia F. Dossa neporovnateľný s jeho predchádzajúcimi dielami a ďaleko presiahol úzky okruh filozofov a historikov (Detailnejšie Dosse 2008, 659 – 660). Ricœur výrazne zasiahol do diskusií nielen o povinnosti pamäti, ale aj o vzťahu medzi pamäťou a históriou a o otázke viny (kriminálnej, politickej aj morálnej) a odpustenia, ktoré chápal ako „spoločný horizont pamäti, histórie a zabudnutia“ (Ricœur 2000, 593). Ricœurov vzťah k histórii skúma J. Sivák v článku *Ricœur ako metodológ dejín*, kde ukazuje, že aj keď dnešná historiografia sa rozprávaníu a „udalostným dejinám“ vzdáva, pre Ricœur a história je naďalej rozprávaním a jeho zásluhou je to, že „ukázal rozprávačskú identitu nielen týchto javov, ale aj aktérov dejín, jednotlivých i kolektívnych“ (Sivák 2013, 764).

Zákaz zabudnutia ako morálny záväzok pre pamäť: stanovisko V. Jankélévitcha
Francúzske vydanie rozhovoru P. Leviho o povinnosti svedectva viacerí autori identifikujú ako prvotný zdroj rozšírenia termínu *povinnosť pamäti* vo francúzskom prostredí. Podľa našej mienky porovnateľný paradigmatický význam majú povojnové príležitostné texty morálneho filozofa V. Jankélévitcha *Čestne a dôstojne* z roku 1948 a *Odpustiť?* (vydané neskôr knižne s názvom *Nepremlčateľné*), ako aj pôvodne nevydané texty z roku 1943 – 1983 (publikované pod titulom *Duch odporu* v roku 2015). V tomto kontexte by sme chceli vyzdvihnúť dva momenty, ktoré sa zvyknú prehliadnuť.

V prvom rade treba upriamiť pozornosť na anotáciu vydavateľa knižnej podoby publikácie *Nepremlčateľné*. Na zadnej strane obálky výslovne uvádza: „Túto reedíciu by bolo ľahké ospravedlniť tým, že sme si na aktuálnom stave všimli viaceré znaky, ktoré naznačujú úpadok pamäti a dejín, no to by znamenalo zradiť predčasný a metafyzický charakter toho, čo tu píše Jankélévitch. Filozof príležitosti nikdy nepovažoval za správne čakať na ‚príležitosť‘ vyjadriť svoj hnev a ľútosť. Vždy si našiel okamžik, aby pripomenul, že pamäť na hrôzu predstavuje morálnu povinnosť“ (Jankélévitch 1986, zadná obálka). A po druhé, treba si uvedomiť, že paralelne s Jankélévitchovými článkami, vyznačujúcimi sa kritickým a hnevliвым tónom namiereným voči polemike o premlčateľnosti nacistických zločinov genocídy a na tendenciu zabudnúť na udalosť masového vyhladzovania, vyšla jeho filozofická esej *Odpustenie* (*Le pardon* 1967). Táto esej upútala odhalením paradoxnej, až škandalózneho povahy pravého odpustenia. Poukázala na jeho všemocnosť a nemožnosť zároveň, na to, že odpustenie v sebe zahŕňa prekážku, ktorú treba prekonať, ako aj na to, že pravému odpusteniu konkurujú rozličné formy imitácií odpustenia, ktoré toto gesto zbavujú čistoty a úprimnosti.⁴ V tomto kontexte treba zdôrazniť, že Jankélévitch nikdy nezamieňal odpustenie so zabudnutím, s vymazaním pamäti na zločiny. Napriek vlastnému presvedčeniu o všemocnosti pravého odpustenia absolútne nepripúšťal, že by právne nepremlčateľné mohlo byť niekedy v budúcnosti odpustené a zabudnuté, povedzme pod vplyvom „hojivého“ účinku času. Neodpustiteľné morálne zaväzuje pamäť a vylučuje zabudnutie. A Jankélévitchove príležitostné povojnové texty sú dôslednou obranou tohto jeho principiálneho postoja.

V článku nazvanom *Čestne a dôstojne*, ktorý vyšiel v revue *Les temps modernes* v roku 1948, sa záväzok spojený s pamäťou ešte nespomína priamo. No jasne v ňom badať autorovo morálne rozhorčenie nad laxnosťou, s akou sa časť spoločnosti preniesla ponad hrôzy prežitých vojnových udalostí. V konfrontácii so zažitou realitou je

⁴ P. Sucharek na vysvetlenie paradoxnej tváre odpustenia výstižne poznamenal: „Pred problém odpustenia v modernom zmysle nás skrátka postavila nemecká vlna, pričom filozofická reflexia vo väčšine prípadov (Adorno, Levinas, Jankélévitch a Arendtová) tento problém nastolila súčasne s jeho zamietnutím“ (Sucharek 2017, 421).

tu čitateľný údiv aj hnev, ktoré sa vzťahujú na disproporciu medzi obludnosťou týchto udalostí, zoči-voči ktorým slovo vykúpenie stratilo zmysel, a bezvýznamnosťou zmien, ktoré tieto kataklizmy znamenali pre francúzske mravy, pre sociálnu štruktúru, ekonomické vzťahy tried a pre vzájomné vzťahy občanov. „Je takmer bezpríkladné, že toľké utrpenie tak málo zmenilo osud ľudí, že také ohromné otrasy zrodili také priemerné povojnové obdobie“ (Jankélévitch 1986, 99). Ďalej dodáva: „To, čo žijeme, nezodpovedá tomu, čo sme utrpeli“ (tamže). V náznakoch tu badať Jankélévitchovu výčitku, že ľudia akoby náhle stratili pamäť na hrôzy bezprostrednej minulosti, alebo ju zámerne odložili *ad acta* s tým, že život ide ďalej. Pravda, v čase, keď vyšiel zmienený článok, jeho autor ešte nemohol tušiť, že francúzsky parlament v roku 1965, teda s odstupom prakticky dvoch desaťročí od skončenia druhej svetovej vojny, prijme zákon o nepremlčateľnosti nacistických zločinov proti ľudskosti. Aj po tomto zákondarnom akte však považoval za dôležité verejne odporovať vytrvalým obhajcom premĺčania, ktorí neváhali hľadať pre páchatel'ov týchto zločinov poľahčujúce okolnosti.

Jankélévitchov postoj by sme však nemali vnímať len v rovine psychologického výrazu rozhorčenia a hnevu, hoci ide o legitímny prejav obete nacistického prenasledovania a deportácie. Ide totiž zároveň o apel na kolektívnu pamäť na nadosobnej úrovni, opierajúci sa o filozofický rozbor povahy zločinu holokaustu. V tomto kontexte si osobitú pozornosť zaslúži tá časť diela *Duch odporu*, do ktorej editorka F. Schwab začlenila sériu Jankélévitchových článkov, explicitne alebo implicitne venovaných zákazu zabudnutia a povinnosti pamäti. Jankélévitchova pozícia v článkoch zahrnutých do časti *Zabudnutie zakázané* (ktoré sa v modifikovanej verzii objavili v knižke *Nepremlčateľné*) je charakteristická tým, že právny princíp nepremlčateľnosti zločinov nastickej genocídy kompletizuje poskytnutím filozofických a morálnych argumentov, aby tak presvedčivo zdôvodnil túto výnimku z právnych princípov. Význam povinnosti pamäti pretavuje do kategorického imperatívu, ktorý prikazuje nezabudnúť na holokaust. Jankélévitch chce byť zárukou, že sa nezabudne na tých, ktorí ostali v táboroch smrti. Lenže ako urobiť zadosť povinnosti podať o ich tragickom osude svedectvo, ako zaistiť prenos pamäti z generácie na generáciu, ako potomkom vysvetliť, komu sme dlžníkmi a čoho sme dedičmi, keď to, čo sa dialo vo vyhladzovacích táboroch, bolo z rodu nepredstaviteľného, nevysloviteľného? Teda niečoho, čo je od tohto okamihu tajomstvom nie jednej nešťastnej generácie, ale moderného človeka ako takého? V článku *Zabudnutie zakázané* z roku 1965 autor priznáva, že „ľudia jeho generácie sa niekedy cítia byť nositeľmi ťaživého a nepriznaného tajomstva, ktoré ich oddeľuje od ich detí. Ako im povedia pravdu?“ (Jankélévitch 2015, 185)

Pamäť na holokaust bola dlho predmetom obojstranného mlčania, keďže tí, ktorí prežili deportácie a tábory smrti, boli spočiatku konfrontovaní s nevôľou zo strany

iných vypočúť ich osobné svedectvá, ktorú sprevádzalo nepochopenie, ale aj s vlastnou nespôsobilosťou vypovedať o niečom *nevysloviteľnom, nepredstaviteľnom*. Udalosť holokaustu znamenala prekročenie hraníc, ktoré sa doposiaľ pokladali za nedotknuteľné. Univerzálne právo na existenciu odrazu prestalo byť uznané za základné a životne dôležité právo, ktoré, ako zdôrazňuje Jankélévitch, „musí každý človek u každého druhého rešpektovať, a to bez akéhokoľvek vyjednávania, bez akéhokoľvek nároku na vďačnosť“ (Jankélévitch 1986, 22 – 23). Bolo treba prekonať neprekonateľnú bariéru, aby sa zadosťučinilo povinnosti zaujať rolu morálneho svedka s cieľom uchovať pamiatku na holokaust ako memento pre ďalšie generácie. Lenže okrem otázky Ako to urobiť? vznikla aj ďalšia: Kto by to mal urobiť, komu by táto povinnosť mala pripadnúť? Je povinnosť pamätať na udalosť holokaustu univerzálnou morálnou povinnosťou, ktorá sa rovnako týka všetkých – alebo by ju mali na seba prevziať tí, ktorí náhodou prežili? Lebo o existencii tejto špecifickej povinnosti, ktorá sa týka pamäti, z Jankélévitchovho hľadiska niet pochýb – už len preto nie, že „to, čo sa stalo, je v histórii niečím ojedinelým a pravdepodobne sa to už nebude opakovať, pretože neexistujú žiadne ďalšie príklady, odkedy je svet svetom; príde deň, keď to už ani nebudeme môcť vysvetliť“ (Jankélévitch 2015, 183). Jankélévitch trvá na tom, že výnimočný charakter nacistickej genocídy nedovoľuje porovnávať ju s inými vojnovými nešťastiami v dejinách, ak len nechceme tábory smrti presunúť do dejinného a zľahčujúceho kontextu, a tak ich banalizovať.

Téza o neporovnateľnosti holokaustu ako zločinu proti ľudskosti s inými aktmi vojnového násillia v dejinách – a z toho vyplývajúci imperatívny príkaz pre pamäť – však neboli napohľad evidentné. Bolo treba použiť aj inú ako právnu argumentáciu. Žiadalo sa uviesť špecifické charakteristiky zločinov nacistickej genocídy, ktoré ich odlišovali od iných vojnových zločinov. Totiž chápanie holokaustu ako výnimočnej dejinnej udalosti môže navodzovať predstavu, akoby táto udalosť stála „mimo dejín“, keďže v nich nemá nijaký svoj historický precedens, nijaký dejinný predobraz, na základe ktorého by ju bolo možné objasniť a pochopiť. Tento prístup však vyvolal určité pochybnosti. Jankélévitchov intelektuálny generačný druh P. Ricoeur v rámci svojej typológie zneužívania pamäti v diele *Pamäť, dejiny, zabudnutie* (o ktorej tu ešte bude reč) varoval práve pred takýmto typom uvažovania. Z jeho rozborov vyplýva, že vyčleňovanie určitej dejinnej udalosti na okraj dejín alebo mimo nich smeruje k nastoleniu nerovnováhy medzi pamäťou a históriou. Treba sa preto pristaviť pri Jankélévitchových filozofických a morálnych argumentoch, ktorými opodstatňuje tézu o výnimočnosti zločinu holokaustu a bráni myšlienku pamäti.

Kľúčový Jankélévitchov argument sa odvíja od jeho tvrdenia o metafyzickom charaktere nacistických zločinov exterminácie, danom tým, že išlo o „zločiny proti ľudskosti, to znamená proti ľudskej podstate, či skôr proti ‚človečenskosti‘ človeka

vôbec“ (Jankélévitch 1986, 22). Pôvodcovia týchto zločinov „nechceli zničiť viery odsúdené ako mylné ani doktríny považované za zhubné: rasistická genocída sa v bolestivom tele miliónov mučeníkov pokúsila zničiť samo bytie človeka, *Esse*. Rasistické zločiny sú útokom na človeka ako človeka... rasista mieril priamo na ipseitu bytia, to znamená na ľudskosť každého človeka“ (Jankélévitch 1986, 22). Nejde tu len o číre masívne potláčanie ľudských práv, ktoré sa v dejinách udialo už neraz. Cieľom je úplné vyhladenie, „vymazanie židovského človeka z povrchu zemskeho“, a to výlučne „z nehmatateľných metafyzických dôvodov“ (Jankélévitch 2015, 221), keďže tento človek sa neprevinil ničím iným, iba tým, že existuje. V intenciách Jankélévitcha ponižovanie a zabíjanie niekoho len z toho dôvodu, že existuje, znamená popretie základného princípu, z ktorého vychádzajú ľudské práva: ontologickej rovnosti všetkých ľudí, odvodenej z prirodzených práv. Prehliadnuť to podľa neho znamená banalizovať, čiže hodiť všetky zločiny v dejinách do jedného vreca. Nepremlčateľnosť zločinov holokaustu je pre neho „absolútnym kategorickým imperatívom“ (Schwab 2015, 176), pokiaľ sa len právne vymazanie zločinu nemá podpísať pod nový zločin. „Tento proti-prirodzený zločin, tento nemotivovaný zločin, tento obľudný zločin je doslova metafyzický... Keď čin popiera podstatu človeka ako takého, tak premlčanie, ktoré by viedlo k odpusteniu v mene morálky, samo odporuje morálke. Nie je proti-rečivé a absurdné dovolávať sa tu odpustenia? Zabudnúť na tento obrovský zločin proti ľudskosti by bol nový zločin proti ľudskému rodu“ (Jankélévitch 1986, 25). Možno tvrdiť, že Jankélévitch svojou filozofickou optikou – v ktorej obnažil skutočnú povahu holokaustu ako „metafyzického zločinu“ – dovidel ďalej ako iní. Poukázal na to, že moderný človek je tu konfrontovaný s absolútnym zlom už nie v rovine zlých úmyslov, ale v rovine bytia, v rovine existencie človeka ako takej. Povinnosť objasniť udalosť holokaustu a nezabudnúť na ňu tak logicky vyplynula z jeho filozofického postoja. Holokaust v jeho očiach znamenal vážnu urážku človeka ako takého, nielen osobnej cti a dôstojnosti jednotlivcov.

Jankélévitch sa inštruktívne vyrovnáva aj s argumentmi novodobých sofistov, odporúčajúcich zabudnúť na Auschwitz. Totiž obhajcovia premlčania zločinu holokaustu zvyčajne poukazujú na to, že uzákonenie nepremlčateľnosti vyvoláva novú nenávisť a znemožňuje dobré fungovanie spoločnosti. Pritom využívajú filozofický sofizmus (založený na zdanlivom vedení a argumentačných úskokoch) v snahe dokázať, že premlčanie, a teda zabudnutie, je súčasť našej prirodzenosti. Jankélévitch ale nepripúšťal, že by premlčanie bolo prirodzeným právom. V rozhovore z roku 1979, keď vo Francúzsku došlo k novému rozmachu antisemitizmu a neonacizmu, je jeho reakcia na argument o prirodzenosti zabúdania jednoznačná a jasná: „Áno, ale prenasledovanie vojnových zločincov je morálna práca a nikto nepovedal, že morálna práca má potvrdiť prirodzenosť. Prirodzenosť je tiež krvilačná, zabudlivá, ľahostajná, to

znamená, všetko to, čo človek musí prekonať. Človek je obdarený pamäťou, pomocou ktorej môže bojovať práve proti tejto ľahostajnosti, proti tomuto zabúdaniu, ktoré nemá nič normatívne ani ideálne, ale ktoré predstavuje zotrvačnosť prirodzenosti, na ktorú človek reaguje svojimi myšlienkami, skutkami a svojou vernosťou minulosti“ (Jankélévitch 2015, 221). Proti ľahostajnosti a tendencii zabudnúť zdôraznil: „Zabudnutie nie je ľudské, ľudská je pamäť, bdelosť a vernosť“ (Jankélévitch 2015, 224).

Vynára sa otázka, akú silu má tento typ argumentácie, ktorá pamäti imperatívne ukladá povinnosť? Venujeme v tejto súvislosti pozornosť názorom Ricœura, odhaľujúcim úskalia tejto radikálnej perspektívy.

Pochybnosti o povinnosti pamäti: hľadisko P. Ricœura

Paul Ricœur ako jeden z prvých autorov vo Francúzsku spochybnil legitímnosť pamäti ako kategoricky vyžadovanej povinnosti. Svoje monumentálne dielo *Pamäť, dejiny, zabudnutie* z roku 2000 uviedol vetou: „Mätie ma znepokojujúce divadlo, ukazujúce príliš veľa pamäti tu, príliš veľa zabudnutia inde, a nehovoriace nič o vplyve spomienok a zneužitia pamäti – a zabudnutia“ (Ricœur 2000, I).⁵ V súvislosti s otázkou povinnosti pamäti jeho zámerom bolo odhaliť riziká spojené s extrémnym tlakom na presadenie povinnosti pamäti a upriamiť pozornosť na to, čo nazval práca pamäti. Nie je preto náhodné, že otázku povinnosti pamäti artikuluje v rámci kapitoly venovanej praktickému využitiu pamäti, kde rozoberá formy jej zneužitia. Pravda, z toho by sa ľahko dal vyvodiť záver, že v spore o povinnosť pamäti stojí na strane tých autorov, ktorí túto myšlienku jednoznačne zavrhnú (ako historici P. Nora alebo Tz. Todorov) alebo ktorí v súvislosti s protirečieniami súvisiacimi s povinnosťou pamäti obhajujú právo na zabudnutie (H. Rousso). Ricœurove pochybnosti vtelené do vyjadrenia „príliš veľa pamäti tu – príliš málo inde“ dokonca niektorí kritici pochopili ako „križiacku výpravu“ proti povinnosti pamäti. Osobitne sa pozastavili nad frázou o „údajnej povinnosti pamäti“ (Ricœur 2000, 105) v subkapitole o problematike povinnej pamäti. Treba sa preto venovať Ricœurovým rozborom, v ktorých otázka povinnosti pamäti figuruje v kontexte so zneužitím pamäti, a zistiť, či za jeho argumentmi treba hľadať odmietnutie povinnosti pamäti ako takej.

Aby sa vyhol nediferencovanému narábaniu s pojmom zneužitia pamäti, Ricœur zvolil tri úrovne reinterpretácie spomínaného zväzku medzi „priveľa“ a „primálo“ pamäti a v ich rámci rozlíšil tri formy zneužitia kolektívnej pamäti. Na úrovni patologicko-terapeutickej je to blokovaná, potlačená pamäť (fr. *la mémoire empêchée*). Ricœur tu

⁵ Možno oprávnene predpokladať, že Ricœur reagoval aj na Jankélévitchovu kategorickú požiadavku týkajúcu sa pamäti na holokaust, aj keď ho v diele výslovne necitoval. Nemožno si totiž nevšimnúť, že problematiku pamäti na titulnej strane Ricœurovho diela *Pamäť, dejiny, zabudnutie* uvádza motto Jankélévitcha.

využíva kategórie z psychoanalýzy, aby poukázal na to, že kolektívna pamäť vykazuje podobné problémy ako traumatizovaná individuálna pamäť.⁶ Na praktickej úrovni ide o manipuláciu pamäti nositeľmi moci (fr. *la mémoire manipulée*). Na tejto úrovni nie je v hre traumatizovaná pamäť, ale pamäť instrumentalizovaná. Táto úroveň je najlegitímnejšou platformou na zneužitie tak pamäti (ak jej je priveľa), ako aj zabudnutia (ak jej je nedostatok). Špecifikom tohto prístupu je prepojenie pamäti a identity, mobilizácia pamäti pri hľadaní a znovunachádzaní identity, osobnej aj kolektívnej, a to aj ideologizáciou pamäti. Ricœur sa tu prekvapivo prihlasuje k Tz. Todorovovi a jeho prísnej kritike „súčasného ošiaľu zo spomienkových osláv“ (Ricœur 2000, 104). A práve tu nachádza impulz pre úvahy o tretej forme zneužitia pamäti na eticko-politickej úrovni – o povinnej, vynútenej pamäti (fr. *la mémoire obligée*) a v jej rámci o otázke povinnosti pamäti.⁷

Riešenie ťažkostí s povinnosťou pamäti, zodpovedanie otázky o mieste a význame povinnosti pamäti podľa Ricœura vyžaduje konfrontovať živú pamäť tých, čo prežili, s nestranným a kritickým pohľadom historika. No práve v tomto bode sa mu povinnosť pamäti javí obzvlášť plná nejednoznačností. Jeho obava pramení z toho, že príkaz adresovaný pamäti sa bude chápať ako výzva pamäti, aby sa obišlo dielo histórie, teda že tu hrozí riziko postavenia pamäti proti histórii. Znepokojuje ho však aj opačný nárok, keby k nemu došlo, že by sa pamäť redukovala na jednoduchý predmet histórie. Nejasnosti vyvoláva aj ďalšia zo série otázok, a tá sa týka gramatického paradoxu, ktorý zakladá výslovný príkaz pamätať si. Ide napríklad o to, že od pamäti sa imperatívne do budúcnosti vyžaduje, aby bola strážkyňou minulosti, teda že pamäť má nútene plniť nejakú úlohu, hoci spomínanie je pôvodne spontánny akt. To všetko vedie Ricœura k tvrdeniu, že „povinnosť pamäti predstavuje zároveň vrchol dobrého použitia aj vrchol zneužitia vo výkone pamäti“ (Ricœur 2000, 106). Z tejto jeho formulácie by však bolo predčasné vyvodzovať záver, že jeho postoj k tejto otázke je jednoznačne odmietavý; skôr ho možno označiť za zdržanlivý.

Práve preto, že Ricœur si uvedomoval možné zneužitie povinnosti pamäti pri jej imperatívnom vynucovaní, jeho principiálnou starosťou je úsilie sklbiť ju s dvoma ďalšími schopnosťami, s prácou pamäti a prácou smútku. Z jeho hľadiska práca pamäti a práca smútku – na rozdiel od povinnosti pamäti – neobsahujú imperatívny element. Chýba im dvojitá charakteristika vlastná povinnosti, ktorá pri využití pamäti predstavuje problém: pôsobenie na túžbu zvonka a uplatnenie donútenia, subjektívne

⁶ „Priveľa pamäti obzvlášť pripomína *nutkanie opakovať*, o ktorom nám Freud hovorí, že vedie k nahradeniu skutočnej pamäti, ktorá by mohla zmieriť prítomnosť s minulosťou, prechodom k činu“ (Ricœur 2000, 96), ktorému však chýba aktivita spomínania.

⁷ Detailnejšie o zneužití pamäti pozri Ricœur (2000, 83 – 111).

pociťovaného ako povinnosť (napríklad v podobe povinnej pamäti oktrojovanej štátom). Najmenej sporný spôsob zjednotenia týchto dvoch čít povinnosti Ricœur vidí v myšlienke spravodlivosti, pri ktorej dôležitú rolu hrá morálka. Povinnosť pamäti potom znamená povinnosť učiniť zadosť spravodlivosti, a teda zaistiť, aby sa pamäť na inštitucionálnej úrovni nevyužívala mravne neprístojným spôsobom, zneužívajúcim odkaz na minulosť.⁸ Spravodlivosť, spravodlivá pamäť má garantovať morálne využitie pamäti. To vyžaduje: starosť o druhých, teda reorientáciu povinnosti pamäti na iného než seba, ďalej záväzok splatenia dlhu, nielen materiálneho, ale aj morálneho v podobe úcty voči tým, ktorí tu už nie sú, a napokon uznanie morálnej priority oboch (Ricœur 2000, 108).

Rozvinutím úvahy o povinnosti pamäti na pôde myšlienky spravodlivosti Ricœur načrtáva určité východisko z ťažkostí, ktorým bolo vystavené použitie pamäti v spojení s imperatívne vnucovanou povinnosťou. V tejto súvislosti je dôležité uviesť, že aj keď tu prioritný význam nadobúda pojem práca pamäti, v ktorom sa odráža spôsob, ako môže spoločnosť dospieť k zmiereniu samej so sebou, povinnosť pamäti sa z myšlienky spravodlivosti nevytratila. Ricœurovou snahou však je docieľiť, aby kolektívna pamäť neostala uväznená v traume minulosti. „Práve spravodlivosť, ktorá z traumatizujúcich spomienok získava príkladnú hodnotu, obráti pamäť na projekt; a práve ten istý projekt spravodlivosti dáva povinnosti pamäti formu budúcnosti a imperatívu. Možno teda tvrdiť, že povinnosť pamäti ako imperatív spravodlivosti sa projektuje ako tretí termín v mieste spojenia práce smútku a práce pamäti“ (Ricœur 2000, 107). Z Ricœurových úvah jednoznačne vyplýva i to, že požiadavku povinnosti pamäti nemožno abstrahovať od historických podmienok, v ktorých sa objavila – v Západnej Európe, a osobitne vo Francúzsku, po udalosti holokaustu. V tomto kontexte môže vzniknúť otázka, do akej miery je prístup smerujúci k presadeniu myšlienky spravodlivej pamäti ako sily združujúcej prácu pamäti a prácu smútku uspokojivým riešením.

Hneď treba povedať, že s ohľadom na pretrvávajúcu traumu z holokaustu v súčasných spoločnostiach niektorí komentátori neprijímajú s porozumením Ricœurovu interpretáciu o potlačení a návrate potlačeného, pokiaľ ide o amnéziu príznačnú pre traumatizované spoločnosti. Nie všetci si myslia, že pojem vypožičaný z psychoanalýzy je tu vhodný a plodný. Podľa R. Robin-Maire ticho, mlčanie o holokauste zvyčajne nie je

⁸ Paralelu a doplnok k zneužívaniu pamäti formou povinnej, riadenej pamäti na inštitucionálnej úrovni predstavuje zneužitie zabudnutia. Okrem patologického a manipulatívneho zabudnutia si Ricœur všima zabudnutie formou politicky nariadenej povinnosti zabudnúť – amnestie. Svoje protiargumenty ozrejmuje najmä v súvislosti s ostrou kritikou amnestie ako inštitucionálnej formy zabudnutia, hraničiacej s amnéziou, keď súdny akt štátu imituje odpustenie, hoci so skutočným odpustením nemá nič spoločné. „Blížkosť medzi amnestiou a amnéziou, viac ako fonetická, ba aj sémantická, signalizuje existenciu tajného paktu s odopretím pamäti; tento pakt fakticky vzdávať amnestiu od odpustenia po tom, ako navrhol jeho imitáciu“ (Ricœur 2000, 586).

výrazom potlačenia pamäti, ale kolektívnou a individuálnou stratégiou s cieľom zabudnúť, ísť ďalej a správať sa tak, akoby sa nič nestalo (Robin-Maire 2005, 272). J. A. Barash Ricœurovi vytýka, že jeho analýza zlyháva pri identifikovaní symbolickej sily, ktorá napája kolektívnu pamäť, a že jeho metóda zatemňuje špecifikum skúseností vlastných politickým kolektívom, keďže kolektívne spomienky vysvetľuje analógiou s individuálnymi psychickými procesmi a s princípmi odvodenými z individuálnej morálky. Myslí si, že pokiaľ ide o genocídy dvadsiateho storočia – najmä o vyhladzovanie židovských komunít nacizmom –, kategórie dlhu, práce pamäti a práce smútku mýňajú zmysel. Za realitou fyzického zmiznutia rozsiahlych komunít treba identifikovať prerušenie continuity samého európskeho sveta. Podľa jeho názoru to podstatné tu „absolútne uniká kategóriám kvantifikácie z hľadiska psychického zabúdania, ako aj kategóriám individuálnej morálky aplikovanej na kolektívne osoby, teda na označenie dvoch skupín, ktoré sa vzájomne konfrontujú v podobe dlžníkov alebo veriteľov, pacientov a terapeutov. Nejde tu ani tak o vykonanie ‚práce‘ na nápravu prílišnej pamäti alebo prílišného zabudnutia, ako skôr o to, aby sme sa prebudili k pochopeniu, že toto zmiznutie zasahuje samu identitu Európy takej, ktorá má svoje korene v Antike, a ktorú genocídy dvadsiateho storočia, viac ako ktorákoľvek iná historická udalosť, nenávratne znetvorili“ (Barash 2006, 195). Barash tak nepriamo nadväzuje na myšlienku, ktorú predoslal už Jankélévitch. Pripomeňme, že Jankélévitch zdôvodnil svoju kategorickú požiadavku zákazu zabudnutia argumentom o historickej jedinečnosti holokaustu ako doslova „metafyzického“ zločinu, teda zločinu, ktorý napadol ľudskosť človeka tým, že časť ľudského rodu odsúdil do roly nežiaducich, ktorým je odopreté právo existovať.

Iní komentátori, naopak, oceňujú Ricœurovo úsilie nájsť správnu mieru medzi povinnosťou pamäti a formami jej zneužitia, najmä na eticko-politickej úrovni. Aj keď niektoré jeho formulácie mohli vyvolať rozpaky,⁹ súhlasíme s názorom J. Michela, že by bolo nedorozumením interpretovať to ako Ricœurovu snahu o likvidáciu povinnosti pamäti. Michel oprávnene zdôrazňuje, že Ricœur neodsudzuje princíp povinnosti pamätať si ako taký, ale jeho zneužívanie v rámci toho, čo označuje ako „príliš veľa pamäti“ a čoho patogénne účinky odhaľuje na troch úrovniach. „Inými slovami, pamäťový príkaz na obete masových zločinov má ústredné miesto v architektúre *Pamäti, dejín, zabudnutia*, najmä v časti venovanej holokaustu“ (Michel 2018, 109 – 110). Dôležitý – aj so zreteľom na Jankélévitchovu tézu o historickej jedinečnosti holokaustu – je aj vysvetľujúci komentár F. Dossa, Ricœurovho dvorného životopisca, detailne mapujúceho jeho intelektuálny a politický vývin. „Ricœur poukazuje na morálnu jedinečnosť holokaustu ako pamäti bez proti-pamäti, čo z neho činí nešťastie, ktoré je neporovnateľné

⁹ Rozpaky vznikajú napríklad vtedy, keď Ricœur pripúšťa svoju názorovú blízkosť s tézami Tz. Todorova, známeho kritika povinnosti pamäti.

s inými traumami. Naproti tomu potvrdzuje, po mnohých ďalších, ako Hannah Arendtová, porovnateľnosť tohto obdobia ako historického okamihu vo vzťahu k iným totalitným režimom“ (Dosse 2008, 650 – 651). Podľa Dossa to však neznamená, že by Ricœur tento traumatizujúci moment banalizoval. „Celé Ricœurovo myslenie je myslenním nevyhnutnej okľuky a ak povinnosť pamäti zostáva horizontom spočívajúcim na zaistení spravodlivosti pre obeť, pripomína nevyhnutnú obchádzku prostredníctvom nevyhnutnej práce epistemológie dejín“ (Dosse 2008, 650). Ak uznáme, že spravodlivosť je u Ricœura zjednocujúcou kategóriou, ktorá vyžaduje prácu pravdy v troch previazaných formách – vôľa po spravodlivosti voči druhým, myšlienka dlhu a morálna prioritá poskytnutá obeť, tak možno súhlasiť s Dossom, podľa ktorého kritika na adresu Ricœura, že sa vzdal povinnosti pamäti, nie je nijako podložená. Najmä nie preto, že bol filozofom dlhu, pričom splácanie dlhov chápal ako povinnosť: „Povinnosť pamäti je prejaviteľ spravodlivosť pamätaním na niekoho iného než na seba“ (Ricœur 2000, 108).

Záver

Môže si povinnosť pamäti zachovať svoj zmysel napriek riziku jej zneužitia? Ricœur, ktorého reflexia o pamäti vznikla s odstupom viac ako pol storočia od konca druhej svetovej vojny, navrhol uvažovať o povinnosti pamäti v kontexte s myšlienkou spravodlivosti, aby tak zmiernil jej imperatívny formát. Uznáva dôležitosť výkonu spravodlivosti vo vzťahu k minulosti, usiluje sa však nájsť správnu mieru medzi imperatívne nanútenou povinnosťou pamäti a zabúdajúcou pamäťou. Prioritne sa zasadzuje za prácu pamäti v spojení s prácou smútku, čím naznačuje, že nešťastná pamäť sa môže zmeniť na zmierenú pamäť. Uvedomuje si, že udalosti ako holokaust a ďalšie závažné zločiny dvadsiateho storočia, ktoré hraničia s nepredstaviteľným a predstavujú traumu pre individuálnu aj kolektívnu pamäť, si vyžadujú, aby sa o nich hovorilo. Terapiu kolektívnej pamäti premlčaním genocídy odmieta. Ide mu však o to, aby spôsob vypovedania o zle bol „pokojný, bez hnevu“ (Ricœur 2000, 589). Spravodlivosť v jeho očiach znamená aj požiadavku nepomstiť sa.

Naproti tomu Jankélévitchov prístup je nekompromisný – holokaust ako zločin proti ľudskosti je útokom na princíp ľudskosti, ktorý zjednocuje celý ľudský rod. K pamäti na holokaust nás zaviazali obeť, ktoré zostali v táboroch smrti. Nejde o našu vôľu, ale o povinnosť, v mene zachovania samých základov morálky. Kategorický zákaz zabudnutia Jankélévitch vzťahuje na zločin holokaustu, no jeho filozofický rozbor povahy zločinov nacistickej genocídy možno dnes uplatniť na celú skupinu zločinov vyhladzovania a zotročovania, či už sa týkajú vzdialenejšej, alebo celkom nedávnej minulosti (arménska genocída, apartheid...). Niektoré ešte aj dnes možno žije v mylnom presvedčení, že holokaust, tento archetyp zločinu proti ľudskosti, môže byť predmetom

polemiky alebo záležitosťou vyjadrenia slobodného názoru. Jankélévitchova argumentácia dostatočne presvedčivo ukazuje, že právo na slobodu prejavu tu naráža na nezlučiteľnosť so základnými hodnotami európskej civilizácie. V prvom rade na hodnotu rešpektu k právu nášho blížneho na existenciu: „naš blížny nám nie je povinný ničím na oplátku... iba ak rovnakým rešpektom“ (Jankélévitch 1986, 23). Otázku povinnosti pamäti možno v tomto svetle chápať aj ako otázku boja za ochranu základných ľudských práv a hodnôt európskej civilizácie.

Otvorenou zostáva otázka, kto má byť subjektom povinnosti pamäti, komu sa táto povinnosť ukladá. Z Jankélévitchových úvah vyplýva, že ide o morálnu povinnosť, ktorá sa týka všetkých ľudí, pretože v zločine proti ľudskosti bolo urazené celé ľudstvo. Proti tejto perspektíve, ktorá spája povinnosť pamäti s univerzálne platným morálnym imperatívom, stojí hľadisko, ktoré túto povinnosť legitimizuje politicky. Napríklad podľa M. Bienenstockovej povinnosť pamäti je „povinnosť výsostne politická“ (Bienenstock 2014, 36), a nie morálna, a preto táto autorka navrhuje uprednostniť skôr optiku Hegla ako Kanta (odhliadnuc od toho, že títo nehovorili o povinnosti pamäti). Z tohto hľadiska štát a jeho inštitúcie s ich pamäťovými zákonmi majú reprezentovať určitú etickú podstatu, ktorá zahŕňa pamäť na zločiny, už aj preto, že naše štáty, a v istom zmysle naše spoločnosti sa na týchto zločinoch historicky podieľali. Mnohí môžu tieto usmernenia súvisiace s rolou štátu v otázke povinnosti pamäti považovať za užitočné. No treba vziať do úvahy riziko, že povinnosť pamäti ako politický imperatív sa stane predmetom účelového kalkulovania, pokiaľ ju nevyváži morálny záväzok verejnosti, nezávislý od oficiálneho príkazu. V tejto súvislosti neprekvapuje tvrdenie N. Maslowského, podľa ktorého nie všetkých zjednocuje spoločný cieľ, spočívajúci v kontrole pamäti štátom. „Argumentácia zdôrazňujúca morálku hrá významnejšiu úlohu ako mocenské vzťahy“ (Maslowski 2014, 80).

Literatúra

- BARASH, J. A. (2006): Qu'est-ce que la mémoire collective? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur. *Revue de métaphysique et de morale*, 2 (50), 185 – 195. DOI: <https://doi.org/10.3917/rmm.062.0185>
- BIENENSTOCK, M. (2014): La mémoire: un „devoir“? Réflexions sur les sens religieux, moral ou politique prêtés à la notion de „devoir“, dans l'expression commune „devoir de mémoire“. In: *Devoir de mémoire? Les lois mémorielles et l'Histoire*. Sous la direction de Myriam Bienenstock. Paris: Éditions de l'Éclat, 15 – 37.
- BROHM, J.-M. (2015): Postface. In: Vladimir Jankélévitch. *L'esprit de résistance. Textes inédits, 1943 – 1983*. (Textes réunis et présentés par Françoise Schwab, avec les contributions de Jean-Marie Brohm et Jean-François Rey). Paris: Albin Michel.
- DOSSE, F. (2008): *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913 – 2005)*. Paris: La Découverte.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1986): *Imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Éditions du Seuil.

- JANKÉLÉVITCH, V. (2015): *L'esprit de résistance. Textes inédits, 1943 – 1983*. (Textes réunis et présentés par Françoise Schwab, avec les contributions de Jean-Marie Brohm et Jean-François Rey). Paris: Albin Michel.
- KATTAN, E. (2002): *Penser le devoir de mémoire*. Paris: PUF.
- LALIEU, O. (2001): L' invention du „devoir de mémoire“. *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 1 (69), 83 – 94. DOI: <https://doi.org/10.3917/ving.069.0083>
- LEVI, P. (1995): *Le devoir de mémoire*. Entretien avec Anna Bravo et Frederico Cereja, traduit de l'italien par Joël Gayraud, avec une introduction et une postface de Frederico Cereja. Paris: Éd. Mille et une nuits.
- MASLOWSKI, N. (2014): Politika paměti jako nástroj manipulace a morálky. In: Maslowski, N., Šubrt, J. a kol.: *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, 69 – 81.
- MICHEL, J. (2018): *Le devoir de mémoire*. Paris: Humensis.
- RICCEUR, P. (2000): *L'histoire, mémoire, pardon*. Paris: Éditions du Seuil.
- ROBIN-MAIRE, R. (2005): Le devenir victimaire de l'Allemagne. In: *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*. Sous la dir. M. Labelle, R. Antonius, G. Leroux. Québec: Presses de l'Université du Québec, 269 – 285.
- SCHWAB, F. (2015): Introduction. *L'imprescriptible*. In: Jankélévitch, V. (2015): *L'esprit de résistance. Textes inédits, 1943 – 1983*. (Textes réunis et présentés par Françoise Schwab, avec les contributions de Jean-Marie Brohm et Jean-François Rey). Paris: Albin Michel.
- SIVÁK, J. (2013): Paul Ricœur ako metodológ dejín. Vo svetle diela Čas a rozprávanie. *Filozofia*, 68 (9), 752 – 765.
- SUCHAREK, P. (2017): Zmierenie nie je odpustenie. Chvála odpustenia. *Filozofia*, 72 (6), 417 – 428.

Táto práca vznikla v rámci projektu VEGA 2/0049/20 *K idei ľudských práv – koncepty, problémy, perspektívy*.

Dagmar Smreková
Filozofický ústav SAV
Klemensova 1
813 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: dagmars1@seznam.cz
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6946-0134>